OBRAS BREVES DE
JACQUES
MARITAIN

027-04

LA DISTINCIÓN ENTRE PERSONA E INDIVIDUO

Jacques Maritain

Conferencia dictada por Maritain en los Cursos de Cultura Católica desarrollados en Buenos Aires, Argentina, en Agosto y Septiembre de 1936. Forma parte del libro 'Para una Filosofía de la Persona Humana'.

I

La distinción entre el individuo y la persona no es cosa nueva; pertenece al patrimonio intelectual de la humanidad. A ella equivale la antigua distinción del sí y el mí, tan importante en la filosofía hindú, en la cual, por lo demás, no logró formas conceptuales muy felices. Esta distinción es fundamental en la doctrina de Santo Tomás. Los problemas sociológicos del presente, y los problemas espirituales también, le han dado un retoño de urgencia. El señor Antonio de Oliveira Salazar se declara su adepto y ciertos discípulos contemporáneos de Proudhon no le son menos fieles. La invocan Nicolás Berdiaeff y muchos partidarios de la filosofía llamada *existencial*; la invocan también los tomistas. Lo cual conduce a ciertos espíritus algo irritables, como mi amigo Gabriel Marcel, a declarar que sería preferible no hablar más de ella y a preguntarse si no será un instrumento tan bien hecho que permite cualquier uso. A decir verdad, lo importante es comprenderla bien.

Esta distinción compromete los principios más profundos y más abstractos de la metafísica. Debo una vez más empezar por excusarme de la inevitable aridez de mi exposición, aunque lo hago más bien por mera fórmula, pues he podido apreciar desde el comienzo de estas conferencias el interés que ponéis en las discusiones más abstractas, lo que muestra la excelencia del trabajo que se hace en estos Cursos.

"El mundo moderno, decía en 'Tres Reformadores', uno de mis primeros libros, *confunde dos cosas que la sabiduría antigua había distinguido: confunde la individualidad con la personalidad"*.

Procuremos ver lo que las distingue para luego tratar de mostrar algunas de sus innumerables aplicaciones.

II

Todo depende, claro está, de la metafísica de la persona y del individuo. Estas dos palabras se toman, a menudo, una por otra. Un análisis del pensamiento y de la conciencia común no tardará en mostrar que ello ocasiona contradicciones singulares.

Dice Pascal que el *yo* es aborrecible, y tanto lo repite que éste es un lugar común de la literatura pascaliana. Los manuales de vida interior están llenos de exhortaciones, todas excelentes, para que abandonemos nuestra voluntad propia, nuestro sentido propio, y los consideremos como un peligro muy grande para la vida espiritual; insisten estos manuales en condenar el apego a nuestro yo, etc.

Hay más, en el lenguaje ordinario se oye a veces decir que alguien tiene un carácter muy "personal". ¿No se quiere significar con eso un carácter ensimismado, un tanto agresivo, avaro, limitado, indigente y complicado a un mismo tiempo, replegado sobre un pobre centro dominador y sobre pobres designios? Tics, manías, vanidades, estrecheces, todo este mundo de durezas y de rivalidades, todas estas notas, ¿no integran la noción común más a menos peyorativa de la personalidad vulgarmente entendida? Un gran artista contemporáneo decía un día, y es este un rasgo significativo de ciertos temperamentos creadores, "no me agradan

los otros". He aquí una palabra que revela un carácter terriblemente "personal". Mirada desde ahí, la personalidad aparece como la realización de uno mismo en detrimento de otro; implica siempre una especie de egoísmo, egoísmo pasional o voluntario o si se quiere egoísmo ontológico, que es la absorción de todas las cosas en la propia subjetividad.

¿No es empero un grave reproche decir de alguien que carece de personalidad?, ¿no nos aparecen los héroes y los santos como el colmo de la personalidad y a la vez de la generosidad? Nada grande se ha hecho en el mundo sino por ellos. Y ellos lo han hecho y lo harán por la fidelidad heroica a la verdad que defienden o confiesan; lo han hecho y lo harán permaneciendo fieles, heroicamente fieles, a una misión que ellos, personas humanas, deben cumplir ofreciendo sus vidas, y de la cual sólo ellos, tal vez, tienen conciencia. Mucho usaba Juana de Arco del pronombre yo y su voces le decían -palabras simples que remueven en nosotros el sentimiento profundo del destino de la persona -"ve, ve, ve, hija de Dios, ve".

Los santos Evangelios son un diálogo perpetuo entre tú y yo; y Dios, en fin, Dios mismo es personal, en la cúspide de la personalidad; es una trinidad de personas increadas. Y basta abrir la Escritura para ver que no hay personalidad más magníficamente afirmada que la de Cristo. Cristo reclama hacia su propia persona la fe, la obediencia, el amor llevado hasta el sacrificio de la vida: Quién ama a su padre y a su madre más que a mí, no es digno de mí… Mandóse a los antiguos: no matarás, más yo os digo, venid a mí y yo os haré de nuevo… *"El Padre y yo somos uno"*. ¿Por qué habla así? Porque la personalidad de Cristo es la personalidad del Verbo increado…

Y así surge en mi mente como réplica al dicho de Pascal la palabra de Santo Tomás: *"la persona es lo más noble y perfecto que hay en toda la naturaleza"*.

En el orden no ya de la vida moral, sino del arte, encontramos la misma antinomia. Hay un arte en que el artista busca expresar su yo. ¿Qué es su yo en este caso? Son sus estados o sus fenómenos, su emoción como *materia* a encerrar en la obra y a manifestar mediante ella, a fin de comunicar a las entrañas de otro las mismas vibraciones, nobles sin duda, que afectan las suyas propias. Strawinsky tiene razón en protestar contra un arte de esta clase y en declarar él también que el yo es odioso. Y desde Oriente, Lionel de Fonseca, en su Diálogo sobre el

arte entre un oriental y un occidental, proclama: "la vulgaridad dice siempre yo". Apresurémonos a hacer notar que también emplea el modo impersonal: "se…", y es la misma cosa, porque el yo de la vulgaridad no es más que un sujeto neutro de fenómenos y de predicados, una subjetividad pasiva y ávida, que se busca a sí misma en todo cuanto recibe, un sujeto-materia como el del egoísta.

La poesía también dice siempre yo, pero lo dice de manera totalmente distinta. ¿Cómo habla el gran lirismo de los salmos? "Mi corazón ha proferido una gran palabra"… "vivifícame y yo guardaré tus preceptos"… Este yo del poeta es la profundidad substancial de la subjetividad viva y amante, es un sujeto-acto, como el del santo, y como él, aunque de otro modo, es un sujeto que se da.

¿Qué quiere esto decir sino que hay una moción que no es la emoción materia? Así es en efecto. La emoción creadora no es materia, sino forma de la obra; no es una emoción-cosa, sino una emoción-intuición; es una emoción intuitiva e intencional que lleva en sí mucho más que ella misma. El contenido de esta emoción formativa es el yo del artista en cuanto substancia secreta y en cuanto persona en acto de comunicación espiritual. Vemos, pues, que en el orden del arte, como en el de la vida moral, también el yo es detestable, pero en cambio la persona es lo más noble y generoso que existe.

Estas contradicciones aparentes nos obligan a un esfuerzo de elaboración metafísica que procurará resolverlas. Veremos así que el yo humano está tomado entre dos polos: el polo individuo o individualidad – a éste se refiere el dicho de Pascal –, y el polo persona o personalidad – de éste habla Santo Tomás.

Tratemos ante todo de caracterizar la individualidad tal como la entiende Santo Tomás. Dos pájaros, tienen la misma naturaleza; ambos son alondras; sólo difieren por caracteres secundarios: tal matiz de plumaje y tal detalle de conformación que revelan una diferencia entre la substancia del uno y la substancia del otro. Esto significa en definitiva que toda la plenitud de perfección que puede convenir a la naturaleza de la alondra no puede ser agotada por una sola alondra; esta plenitud se extiende, por decirlo así, sobre los millones de alondras que han vivido y vivirán.

Para Santo Tomás, la individualidad, o más exactamente, la individuación,

es lo que hace que una cosa de la misma naturaleza que otra difiera de esta otra en el seno de una misma especie y de un mismo género, es lo que hace que una cosa difiera de otra cuya naturaleza comparte. Vemos así de inmediato que la idea de división, de oposición, de separación está ligada a la de individualidad. La individuación no es cosa mala por cierto; como que es la condición de la existencia misma de las cosas. ¿Acaso Pablo podría existir si no fuera distinto de Pedro, el cual es hombre como él? ¿Acaso un Ángel, que es por sí solo una especie (pues un Ángel difiere de otro como toda la especie del león difiere de toda la especie del caballo o del toro), existiría si no fuera distinto de los demás ángeles, que son como él espíritus puros? Pero la individuación afecta las cosas en razón de lo que las hace distintas de Dios, del Acto puro. Es la diferencia que proviene de la limitación; no deriva de la plenitud ontológica, sino de la indigencia ontológica esencial de todo lo que es creado y especialmente de lo que es material. Es la diferencia por indigencia, sin la cual ninguna cosa creada puede existir y que proviene, no de que cada cosa es e irradia cierta abundancia de ser, sino de que cada cosa no es tal otra cosa de igual naturaleza.

En todas las naturalezas creadas hay una especie de desnivel metafísico. Nos referimos a niveles de ser diferentes, que se designan – y estos vocablos son análogos o polivalentes –, por los nombres de potencia y de acto.

De no haber desnivelación entre los seres, éstos serían el acto puro, serían Dios. Lo que se llama "acto" de manera general es la perfección y la eficacia de ser. Lo que se llama "potencia" es, por el contrario, la capacidad pasiva de ser y de recibir una determinación.

En todos los seres creados hay así una diferencia entre un acto supremo que es el acto de existir y una potencia que es la esencia misma de esos seres, lo que ellos son, cierta trama de perfecciones, de cualidades esenciales y de inteligibilidad. Pero en las criaturas materiales y en el hombre hay además otro desnivel metafísico que afecta la esencia misma de esos seres. Su naturaleza comporta por un lado lo que podría llamarse un foco de actuación sustancial, la forma, o en los seres vivos, el alma, – suerte de tensor sustancial específico; y por otro comporta una potencia, un potencial ontológico que la escuela de Aristóteles y de Santo. Tomás llaman la materia primera, que podríamos denominar materia absoluta. Esta materia primera está en el límite del no ser, es una aspiración a ser más bien

que a no ser, es el sujeto indeterminado en sí mismo, puramente determinable de las transformaciones de substancia a substancia; sujeto que no es esto ni aquello, que es común al alimento que yo como y a mí mismo que, de este alimento, hago mi propia substancia.

Sentado lo que precede, Santo Tomás nos dice que el principio de individuación, la raíz primera de las diferenciaciones individuales en el mundo de los cuerpos, es la materia, la materia en cuanto exige de suyo multiplicidad de posiciones en el espacio o que obliga a las substancias que ella contribuye a constituir a encerrarse en cierta cantidad o espacialidad.

Si queremos recurrir a una comparación asaz grosera y deficiente, digamos que la forma es en las cosas como una impresión o marca ontológica, y que la materia es como una cera que recibiría esas marcas. Tantos cuantos sean los trozos de cera, tantos serán los individuos con la misma impresión específica (sólo que se trata de una cera que, por sí misma, no es más cera que esto o aquello; no es nada en acto; no existe sin la forma; no existe sino por !a forma, por la marca ontológica que la actúa).

La materia tiene sus exigencias propias; exige la espacialidad y la espacialidad diferencia de cierta manera según su ley propia. La forma que actúa la materia, recibirá, pues, ciertos caracteres de diferenciación, no de lo que ella es en sí absolutamente hablando, sino de su relación con la materia que ella actúa. Podrá entonces haber muchas formas de la misma especie, que difieren individualmente las unas de las otras por su relación con la materia actuada por ellas. Si una substancia está compuesta de materia y de forma, podrá haber siempre otra substancia de la misma especie que diferirá individualmente de la primera en razón de la materia – como principio radical de individualización –. Esta suerte de no ser que es la materia es lo que atrae los seres (los seres materiales) a la particularización por exigüidad de ente; la individualidad se cierra sobre esta exigüidad.

El alma humana, según esta doctrina, constituye con la materia informada por ella una substancia única, carnal y a la vez espiritual. El alma no es como pensaba Descartes una substancia completa que existe por su lado, mientras que el cuerpo es otra substancia con existencia propia de ser completo: pensamiento, la primera; y la segunda, extensión. El alma y la materia son dos co-principios subs-

tanciales de un mismo ser, de una sola y única realidad. EI alma humana constituye, con la materia que informa, una substancia a la vez corporal y espiritual que se llama el hombre; y como cada alma está hecha para animar un cuerpo determinado (el cual recibe su materia de las células germinativas de que proviene, con toda su carga hereditaria), cada alma tiene una relación esencial con un cuerpo determinado, cada alma tiene en su misma substancia caracteres individuales que la diferencian de otra alma humana.

Para el hombre, como para los otros seres corporales, la materia es la raíz ontológica primera de la individualidad. Tal es la doctrina de Santo Tomás de Aquino.

* * *

La personalidad es un misterio más hondo todavía y cuya significación última es aún más difícil de escrutar.

Para intentar el descubrimiento filosófico de la personalidad, paréceme el mejor camino considerar la personalidad en su relación con el amor. Es el amor el que ha de conducirnos a la persona.

Pascal ha dicho: *"No se ama nunca a nadie, sino sólo a cualidades"*.

Esta sentencia es falsa. Vale, si se quiere, cuando se habla del amor que se tiene por las cosas buenas que uno desea para sí. En este hermoso tapiz que me agrada, es su dibujo, sus colores, su molicie, sus cualidades, lo que aprecio. Pero, ¿para quién las aprecio? Para mí. En este caso el centro al que relacionamos las cosas no es un conjunto de cualidades, soy yo: algo mucho más profundo que cuanto de mí conozco, más profundo que mis cualidades, mis defectos – y hasta que mi naturaleza –.

El amor que se tiene a otro, el amor de que habla Pascal, que tengo a un ser humano que llega a ser para mí como yo mismo o más que yo mismo, este amor no se dirige a cualidades (al creerlo muestra Pascal una huella de ese racionalismo del que se defendía); no se aman meras cualidades; lo que amo es la realidad más profunda, substancial y recóndita, la más existente del ser amado: un centro

metafísico más hondo que todas las cualidades y esencias que pueda descubrir y enumerar en el ser amado. De ahí que esta suerte de enumeraciones no acaben nunca en boca de los enamorados.

A ese centro va el amor, sin separarlo, cierto es, de las "cualidades", pero como haciendo una sola cosa con ellas.

El amor va, pues, más lejos o más presto que el conocimiento, al menos que nuestro conocimiento humano abstracto. Todas las cualidades esenciales o accidentales que en Ti conozco no son todavía ese centro: Tú. Y sin embargo no hay en ti más objeto inteligible que tu naturaleza o esencia, tu substancia y tus cualidades.

¿Qué es el además que se agrega a esas cosas para constituir el Tú como centro a que va el amor?

Es algo que hace de esta naturaleza o esencia, de esta trama inteligible, una subjetividad; y lo que designo así como una subjetividad es el conjunto mismo de las profundidades inteligibles de un ser, que constituyen un todo por sí, un mundo asentado sobre sí, centrado sobre sí para existir: a quien, por consiguiente, puedo desear el bien, puedo amar por sí mismo, y que puede ser mi amigo.

Una sinfonía es un conjunto o universo de profundidades inteligibles, pero que se derrama en la existencia, que no está como anudado en una subjetividad y a quien no puedo desear el bien, ni puede ser mi amigo.

Yo conozco la subjetividad puesto que la experimento y la nombro. Pero es gracias a una reflexión más acentuada y como en una segunda faz de conocimiento, en la cual el amor ha precedido a la inteligencia que logró conocerla. La subjetividad es algo absolutamente aparte, que el amor encuentra directamente y en su primer impulso: y que el conocimiento intelectual sólo distingue luego, en sus caracteres propios.

La ley propia del amor nos conduce así al problema metafísico de la persona, puesto que lo que he llamado subjetividad es lo mismo que personalidad. El amor no se dirige a cualidades ni a naturalezas, sino a personas.

Veamos lo que nos dicen ahora sobre la personalidad los análisis de la metafísica.

La personalidad, para Santo Tomás, es lo que hace que ciertas cosas dotadas de inteligencia y de libertad subsistan, se mantengan en la existencia como un todo independiente (más o menos independiente) en el gran todo del universo y frente al Todo trascendente que es Dios. La noción de personalidad no se refiere a la materia: se refiere al ser y a lo que hay de más misterioso en las perfecciones metafísicas del ente, a lo que se llama la subsistencia (que es la cruz de los metafísicos). Bástenos decir por' ahora que la subsistencia es la propiedad metafísica que, derivando del influjo creador en las naturalezas o esencias, hace de éstas las subjetividades de que hablábamos; es la propiedad metafísica en virtud de la cual una naturaleza es un sistema centrado sobre sí para existir y para obrar: propiedad metafísica que está ya en el elemento corporal antes de estar con más perfección en la planta y más perfectamente en el- animal y mucho más perfectamente en el hombre, pues en éste, solamente, reside en un sentido completo la subjetividad y la interioridad de sí mismo; solamente en el hombre se encuentra no sólo la simple subsistencia, sino la personalidad. ¿Por qué? Porque en el hombre la interioridad alcanza una super-existencia en el conocimiento y el amor.

Preciso es agregar en efecto que la noción de personalidad no se refiere sólo, €omo acabo de decirlo, a la subsistencia, sino a la subsistencia de algo dotado de inteligencia y de libertad; la subjetividad de la persona no tiene nada que ver con la unidad sin puertas ni ventanas de la mónada leibnitziana, pues exige las comunicaciones de la inteligencia y del amor. Cuando los filósofos dicen que la personalidad implica incomunicabilidad perfecta, hablan de la existencia física: mi naturaleza es mía, mi substancia es mía, mi existencia es mía, de tal modo que en el acto de existir no puedo comunicar con nada ni con nadie. Pero si soy persona, por el hecho de serlo exijo comunicar con los demás y con los otros en el orden de la inteligencia y del amor. El diálogo es esencial a la personalidad, y ha de ser un diálogo en el que yo me dé verdaderamente y en el que sea verdaderamente recibido… ¿Un diálogo así es realmente posible? Por eso la personalidad parece ligada en el hombre a la experiencia del dolor más profundamente aún que a la del conflicto creador. La personalidad es la subsistencia de un ser capaz de pensar, de amar y de decidir por sí mismo su propia suerte y que traspone por consiguiente, a diferencia de la planta y del animal, el umbral de la independencia propiamente dicha.

Ya no se trata aquí de compartir una esencia con otro, sino de consistir en el ser, de poseer la existencia con cierta extremidad de plenitud y de eficacia que comporte a la vez una asunción de sí mismo capaz de ser lograda de una manera verdadera y completa, y una superabundancia y generosidad particularmente elevadas, precisamente las de la inteligencia y el amor. La personalidad es la subsistencia de una naturaleza ontológicamente generosa en el más alto grado.

La perfección de que hablamos reside en las cosas en razón de lo que las asemeja a Dios, es decir al fin de cuentas, en razón del foco de ente espiritual que contienen. En su aspecto metafísico, acabamos de verlo, la personalidad es la subsistencia misma de un espíritu. En el caso del hombre es la subsistencia de un espíritu encarnado que comunica su existencia y su· subsistencia al cuerpo que anima.

Enseña Santo Tomás que el cuerpo humano subsiste gracias a la subsistencia del alma espiritual. La personalidad del alma impregna así, ontológicamente, cada célula, cada elemento histológico del cuerpo humano, que existe por la existencia misma de su alma.

Lo que constituye la dignidad de la persona, dice el Padre Garrigou Lagrange resumiendo a Santo Tomás, *"es que la persona es independiente en su existencia y, por consiguiente, sólo depende de sí misma en el orden de la acción"*.

Cierto es que un individuo de una especie cualquiera, animal, vegetal y aun mineral, es ya un todo subsistente, indiviso en sí mismo y distinto de todo lo demás; pero ¡cuán imperfecta es esta subsistencia y esta independencia! ... Estos seres están en el límite inferior de la subsistencia y de la independencia. Prisioneros del determinismo que rige el mundo de los cuerpos, son como piezas de ese mundo. El hombre, al contrario, por estar dotado de una razón que se eleva por encima de los fenómenos sensibles para alcanzar el ser y superar el mundo material, puede volver sobre sus propios actos, sobre su juicio, desprenderse de las sugestiones de la sensibilidad, descubrir motivos superiores e insertar en el mundo una serie de actos que no resultan necesariamente de los antecedentes dados. El hombre, si quiere, puede representar su papel en el mundo; es una «persona». Pues, según Boecio, en su acepción primera, persona significó «máscara», la máscara que usaban los actores en las comedias y tragedias antiguas. Y como estas

máscaras representaban a los héroes cuyo papel mimaban los actores, se dio en llamar personas a todos los hombres que difieren unos de otros no por la máscara, sino por una fisonomía bien típica, y que obran como personajes sobre la escena del mundo y que, en el gobierno providencial, pueden amar a Dios libremente y libremente resistirle.

Tales son los dos aspectos metafísicos del ser humano: individualidad y personalidad, con su fisonomía ontológica propia. Notemos bien que no se trata de dos cosas separadas. No hay en mí una realidad que se llama mi individuo y otra realidad que se llama mi persona. El mismo ser, todo entero, es individuo en un sentido y persona en el otro. No distinguimos la personalidad y la individualidad en el ser humano como se distingue el hidrógeno y el oxígeno en el agua. Si hemos de buscar comparaciones pensemos más bien en un poema que por su técnica pertenece a cierta forma de versificación, a la forma oda por ejemplo, y que por su inspiración es fresco y delicado. Técnica e inspiración difieren una de otra como la materia y el alma, pero es el mismo poema el que, bajo un aspecto pertenece a la forma oda y bajo otro aspecto es un poema fresco y delicado. La forma oda es como la individualidad del poema; su frescura y delicadeza son como su personalidad.

La individualidad y la personalidad son dos líneas metafísicas que se cruzan en la unidad de cada hombre. Parte una de los confines del no ser y sube del átomo a la planta, al animal, al hombre y más arriba aún, al Ángel; parte la otra del super-ser y baja de Dios al Ángel y al hombre.

Hallamos aquí una vez más esa condición propia y ese drama del ser humano, de ser, según la expresión de Santo Tomás, un horizonte entre dos mundos.

III

Asentadas estas nociones metafísicas, podemos ahora considerar las cosas bajo su aspecto moral o ético. Cada ser humano, ya lo hemos dicho, es un individuo al igual que el animal, la planta o el átomo; es fragmento de una especie, parte de este universo, parte singular de la inmensa red de influencias cósmicas, étnicas e históricas que lo dominan. Y al mismo tiempo es una persona, es decir,

un universo de naturaleza espiritual, dotado de libre arbitrio y, por ende, un todo independiente frente al mundo. Ni la naturaleza ni el Estado pueden hacer mella en él sin su permiso, y Dios mismo, que está y opera en él desde adentro, opera de un modo especial, con una delicadeza exquisita que muestra el caso que de él hace. Dios respeta su libertad, en cuyo corazón habita sin embargo; no la fuerza jamás: la solicita.

Y bien: el hombre, por su voluntad, debe realizar lo que su naturaleza es en esbozo. Según un lugar común, por cierto muy profundo, el hombre debe llegar a ser lo que es, y esto mediante un precio doloroso y a través de terribles riesgos. En el orden ético y moral deberá ganarse su personalidad y su libertad, imprimir por sí mismo sobre su propia vida el sello de su radical unidad ontológica. En este sentido unos conocerán la verdadera personalidad y la verdadera libertad; otros no lograrán conocerla: La personalidad, que no se puede perder en cuanto propiedad metafísica, sufrirá más de un fracaso en el registro psicológico y moral. El desarrollo dinámico del ser humano podrá realizarse en un sentido o en el otro, en el sentido de la individualidad material o en el sentido de la personalidad espiritual.

Si se realiza en el sentido de la individualidad material, irá hacia el yo aborrecible, cuya leyes tomar, absorber para sí, y como consecuencia, la personalidad tenderá a alterarse, a disolverse. Si, por el contrario, el desarrollo va en el sentido de la personalidad espiritual, el hombre avanzará en el sentido del yo generoso de los héroes y de los santos.

El hombre sólo será verdaderamente persona en la medida en que su comportamiento ético traduzca en acción la realidad metafísica de su espíritu, sólo será verdaderamente persona *"en cuanto la vida de la razón y de la libertad domine a la de los sentidos y de las pasiones. Desarrollar la individualidad es fomentar las pasiones, hacerse el centro de todo y concluir por ser esclavo de mil bienes deleznables. La personalidad, al contrario, crece a medida que el alma se eleva por sobre el mundo sensible, se apega más estrechamente por la inteligencia y la voluntad a lo que constituye la vida del espíritu"*. (Garrigou-Lagrange) Pero estos fenómenos están lejos de ser simples. El descenso hacia la individualidad material y el ascenso hacia la personalidad espiritual pueden arrastrar elementos de la línea opuesta. Lutero poseía, de suyo, una personalidad magnífica, pero, a mi juicio, se fue abandonando más y más a sus tristezas y violencias interiores, se dejó ir en el sentido de la individua-

lidad. Con todo ¡cuántos elementos de personalidad quedan en él, cuanta belleza desgarradora en su lirismo, en esa existencia poética que hace al hombre mejor que sí mismo!

San Agustín, en cambio, ha ido en el sentido ascendente de la personalidad; pero no es difícil encontrar en su misma sublimidad rasgos conmovedores de la singularidad individual. No aludo solamente a sus pequeñas manías, que nos recuerdan a las manías de los artistas (no podía escribir sin tener al alcance de la mano una bola de plata que tocaba por momentos), sino que pienso en ciertos rasgos de pesimismo que yacen en su doctrina.

Llegamos así, y lo señalo entre paréntesis, al problema crucial y decisivo del ser humano. Hay quienes confunden la persona con el individuo. Para procurar a la personalidad su desarrollo y la libertad de autonomía a que aspira, repudian toda ascesis, creen que el hombre ha de dar fruto sin que se le pode. Lo que sucede es que en lugar de lograr su plenitud el hombre se dispersa y se disocia. Ya no hay en él corazón sino meras conmociones viscerales.

Pero hay otros que comprenden mal la distinción entre el individuo y la persona; la toman como una separación, creen que en el hombre hay dos seres separados, el del individuo y el de la persona. Y entonces (según esta especie de educadores de hombres) ¡muera el individuo y viva la persona! Sólo que al matar al individuo se mata con él a la persona. La concepción despótica del progreso del hombre no vale más ‘que la concepción anárquica. Su ideal extremo se realiza en dos tiempos: en el primero se extirpará al hombre el corazón, con anestesia si es posible, en el segundo se le reemplazará con el corazón de Dios. Esta segunda operación es más difícil que la otra… Recordemos la etimología de la palabra persona. En lugar de la persona auténtica, que lleva impreso el rostro misterioso del creador, surge una máscara, la máscara austera del fariseo.

En realidad, lo que más importa en el progreso moral y espiritual del ser humano, tanto como en su crecimiento orgánico, es el principio interior, es decir, la naturaleza y la gracia. Nuestros medios son meros auxiliares, nuestro arte es un arte cooperador y servidor de ese principio interior. Y todo el arte consiste en cercenar y podar de tal modo que en la intimidad del ser el peso de la individualidad disminuya y el de la personalidad aumente.

Pero dejemos este paréntesis y volvamos a lo que decíamos sobre el crecimiento de la personalidad en su línea propia. Aquí es preciso señalar también un hecho paradójico: en la medida en que la personalidad se busca a sí misma, vuelve a caer, en cierto modo, en las limitaciones y las indigencias de la individualidad. La personalidad se pierde si se busca, porque su ley propia es opuesta al egocentrismo e incompatible con él. Ciertos artistas geniales, como Goethe, nos proporciona ejemplos de ello.

En el orden de la inteligencia y de la voluntad Goethe alcanza un desarrollo magnífico; y sin embargo es difícil no ver al lado de eso – recordemos sus conversaciones con Eckermann – cierta extraña mezquindad, la mezquindad del gran hombre. Es que la ley que preside al desarrollo de la personalidad, desarrollo ante todo espiritual, es una ley de generosidad y de abnegación que rebasa las simples virtudes del intelecto, la simple perfección intelectual. De acuerdo con esa ley natural del dinamismo de la personalidad completada en el orden sobrenatural por la ley superior de la caridad y del sufrimiento redentor, los Santos tienen una personalidad tanto más sublime, cuanto que la pierden en Dios, y llegan a ser, en cierta medida algo de Dios. De esta suerte son elevadas a participar en la independencia misma de Dios respecto a las cosas creadas.

Esta obra de elevación, Dios sólo la concluye en las profundidades de la persona y con la cooperación de la persona, que es, ante todo, una cooperación de amor. Imitar a los Santos, no es copiar un ideal, ni es copiar a los santos. Es dejar como ellos que otro conduzca la persona humana adonde no quiere ir, es decir, que el amor la configure desde dentro según la forma que trasciende toda forma para poder llegar a ser un modelo y no una copia. Imitar a los Santos es tornarse inimitable como ellos. "Dios tiene una idea", decía el pobre Job: y "¿quién se la hará abandonar?" Los santos dejan que esta idea de Dios tome cuerpo en ellos y los moldee nuevamente sin que de ello se percaten. Sólo entonces la persona empieza a conocer la verdadera faz de su libertad.

IV

Me propongo tratar ahora ciertos problemas que conciernen a la persona y a la sociedad. Para dilucidar la relación compleja entre persona y sociedad

utilizaremos las nociones de personalidad y de individualidad que ya hemos desarrollado. Mostraremos en seguida de qué modo la persona postula en virtud de su vida y de sus exigencias ser miembro de una sociedad. Las sociedades animales son sociedades de individuos, y no se les llama sociedades sino metafóricamente. La sociedad propiamente dicha, la sociedad humana, es una sociedad de personas; si una ciudad es digna de este nombre lo es por ser una sociedad de personas humanas.

¿Por qué razón la persona humana exige de suyo vivir en sociedad? Lo exige, en primer lugar, por las perfecciones mismas que le son propias, pues la persona no es un mundo sin puertas ni ventanas; ya hemos dicho que es un todo, pero un todo espiritual, abierto, por lo tanto, al infinito, aunque cerrado sobre sí. La persona se abre a las comunicaciones espirituales de la inteligencia y del amor, y son esas comunicaciones que su esencia reclama las que exigen relación con otras personas, con las cuales construirá una sociedad.

El modelo absolutamente supremo y trascendente de la persona y de la sociedad lo encontramos en Dios, en la sociedad de las tres Personas divinas. Estas tres Personas tienen un mismo bien común: la naturaleza divina, que cada una posee perfectamente y por entero; por eso decimos que en Dios hay verdaderamente sociedad. *"En las cosas creadas* – dice Santo Tomás – *uno es parte de dos y dos es parte de tres"*, pero *"no pasa lo mismo con Dios, pues el Padre, por sí solo, es tanto como la Trinidad entera"* (Sum. Teo. I; 30-1, ad. 4).

Podemos decir entonces que las Personas divinas son miembros de esa sociedad increada, de esa sociedad trinitaria, pero no son partes, no son una parte, con' relación a un todo que sería mayor que ellas. El carácter de parte está ausente de los miembros de esa sociedad divina en su totalidad. Debemos ver aquí una sociedad de puras personas, sociedad que sólo es posible en Dios, donde el bien del todo es pura y estrictamente el bien mismo de cada persona, porque constituye su propia esencia.

He dicho que la persona postula la vida en sociedad en virtud de su misma perfección de persona. La postula también en segundo término (se trata aquí sólo de las personas creadas) para acceder a la plenitud de su vida y a su pleno desarrollo, a su realización propia. Por eso la persona en un ser sometido al devenir,

como es el hombre, requiere la sociedad: sociedad temporal (sociedad familiar y sociedad civil) si se trata de la vida terrenal, sociedad sobrenatural, si se trata de la vida eterna. La sociedad aparece entonces como proporcionando a la persona las condiciones de existencia y de desarrollo que precisamente necesita, pues la persona por sí sola no puede lograr su plenitud.

No se trata aquí solamente de las necesidades materiales – necesidades de pan, de vestido y de techo – cuya satisfacción el hombre sólo puede obtener de sus semejantes, sino también, sobre todo, de la ayuda que requiere para hacer obra. de razón y de virtud, obra que responde al carácter específico del ser humano. Para lograr cierto grado de elevación en el conocimiento y cierro grado de perfección en la vida moral, el hombre necesita una educación y el socorro de sus semejantes. Por sí solo no llegará nunca a la perfección de su ser específico, ni realizará todo lo que está contenido en estas cinco letras: razón.

Conviene, pues, dar un sentido riguroso al dicho de Aristóteles según el cual el hombre es por naturaleza un animal político, y ello en la medida en que es animal racional; pues la razón requiere desarrollarse por la educación, por la enseñanza y el concurso de los demás hombres.

Como lo decíamos en la conferencia anterior, el dinamismo de la libertad tiene por objeto reparar la derrota infligida por la naturaleza a las aspiraciones de la persona. Las condiciones históricas y el estado todavía inferior del desarrollo de la humanidad hacen muy difícil a la vida social el pleno logro de su fin, pero el fin a que ella tiende es procurar el bien común de la multitud en forma que la persona concreta alcance realmente la medida de independencia que conviene a la vida de civilización; y esta independencia la aseguran a la vez las garantías económicas del trabajo y de la propiedad, los derechos políticos, las virtudes civiles y la cultura del espíritu.

Sin embargo, en la sociedad de que hablamos, que no es ya la sociedad de las personas divinas sino una sociedad creada, la persona no es sólo miembro sino también parte de la sociedad como de un todo más grande. Por eso la independencia y la libertad de la persona en la vida social no son perfectas, sino que tienden a serlo. La sociedad de que es miembro el ser humano no es una sociedad de puras personas, sino una sociedad de personas que son también individuos.

Una persona es parte de la sociedad como de un todo mayor y mejor que ella; y no lo es según el aspecto formal y la ley típica de la personalidad, puesto que decir una persona es decir un todo, sino según el aspecto formal, y la ley típica de la individualidad.

Y aquí aparecen las limitaciones propias de la individualidad. Porque el hombre" es un individuo en la especie y comparte con los demás hombres la naturaleza· de la especie, el hombre es también un individuo en la sociedad y comparte con los demás hombres los bienes de la vida social. En otros términos, la persona humana es miembro de la ciudad como parte de un todo .más grande y mejor en cuanto tal.

En razón, no de la misma naturaleza de la persona y de la sociedad, sino de la esencial imperfección de la una y de la otra en el orden creado y especialmente en el orden humano, el bien común de una sociedad creada y especialmente de una sociedad humana será necesariamente otra cosa que el bien propio de cada persona.

Decía hace un momento que el bien común de la sociedad divina es la esencia misma de cada persona increada. Aquí, en la sociedad humana, el bien común será otra cosa que el bien propio de cada persona y la persona no será miembro de la sociedad sino a título de parte.

De ahí podemos sacar una consecuencia importante: el bien común de la ciudad temporal estará, por un lado, esencialmente subordinado a los bienes intemporales, a los bienes supra-temporales de la persona humana considerada como persona, como dotada de una subsistencia espiritual y llamada a un destino superior al tiempo; y de otro lado, sin embargo, el bien temporal de la persona humana tomada como individuo esta vez, o como parte, está subordinado al bien del todo, pues éste, como tal, es superior a aquél. La naturaleza de las cosas exige, pues, que el hombre exponga su bien temporal y hasta su vida por el bien de la comunidad, y que la vida social imponga a su vida de individuo, parte del todo, más de una traba y más de un sacrificio, trabas, a veces muy duras, que la persona tiene el deber de aceptar cuando son justas y conformes a las exigencias del bien común.

E igualmente, en razón, no de la esencia de las cosas, sino de los defectos accidentales que, de hecho, se producirán con harta frecuencia, los valores más altos de su vida de persona correrán el riesgo de verse debilitados y dañados por esa misma vida social que, a partir del punto en que ella detiene a su nivel el. esfuerzo de la persona, la disgrega en lugar de ayudarla; cada vez que he estado entre los hombres, decía Séneca, he vuelto disminuido.

Esta diferencia de nivel entre el grado superior en que la persona tiene el foco de su vida de tal y el grado inferior en que se constituye como parte de una comunidad social, explica cómo la persona reclama siempre la sociedad y tiende al mismo tiempo a superarla, en procura de su fin que es entrar en una sociedad de puras personas, es decir, la sociedad de las Personas divinas, que la colma dándole infinitamente más de lo que podía naturalmente pedir.

De la sociedad familiar (la más fundamental porque concierne a la propia diferencia genérica del hombre) la persona pasa a la sociedad civil (que atañe a la diferencia específica), y en el seno de la sociedad civil siente la apetencia de otras sociedades o co-amistades más estrechas, que interesan a su vida intelectual o moral, las cuales elige a su albedrío y que ayudan a su impulso ascendente hacia un nivel más alto, en el que sufrirá sin embargo, y que deberá superar.

Y por encima de la sociedad civil, franqueando el umbral de las realidades sobrenaturales; ingresa en una sociedad que es el cuerpo místico de un Dios encarnado, y cuyo oficio propio es conducirla a su perfección espiritual, a su plena libertad de autonomía y a su bien eterno.

V

He dicho al principio de esta conferencia que el mundo moderno ha sido víctima de una equivocación trágica: ha confundido la individualidad con la personalidad. De la exaltación de la individualidad disfrazada de personalidad deberá resultar el envilecimiento de la personalidad verdadera, este envilecimiento que la crisis actual de la civilización nos hace sentir a todos de manera tan cruel.

No caigamos nosotros en el mismo error.

Sería no menos trágico. Al reaccionar contra el individualismo, no comprometamos la dignidad de la persona. A decir verdad, los contrarios, como lo observa Aristóteles, son del mismo género. Reaccionar pura y simplemente contra el individualismo y contra el liberalismo es caer en un individualismo y en un liberalismo al revés. Lo que se nos pide no es reaccionar contra el individualismo sino superarlo, y al descubrir la raíz de su error, descubrir también la verdad que ha buscado y salvarla.

Mientras tal no hagamos, nada habremos hecho; digo, por el bien de la cultura. Los errores del siglo XIX han corrido hacia el individuo buscando la persona; el solo remedio está en un descubrimiento mejor de la persona misma.

En lo que atañe a los problemas de filosofía política, se puede señalar que la confusión entre el individuo y la persona acarrea, en los fundamentos metafísicos de la teoría política, dos errores opuestos, de los que uno tiene su tipo en el cinismo de Maquiavelo, el otro en el idealismo de Juan Jacobo.

¿En qué consiste el fondo metafísico del maquiavelismo? El maquiavelismo no ve en la persona humana nada más que al individuo con su raíz de no ser; ignora la persona como tal, lo cual equivale a decir que niega prácticamente que el hombre ha salido de las manos de Dios, y que conserva, a pesar de todo, la grandeza y la dignidad de tal origen. El pesimismo maquiavélico invoca verdades empíricas incontestables, pero convierte esas verdades en mentiras ontológicas, porque el hecho de que el hombre viene de Dios, que es una imagen de Dios, que es una persona, no cuenta para él. Y por eso desespera del hombre en provecho del Estado. Es el Estado quien, en lugar de Dios, creará al hombre; es él quién por sus trabas, y hasta por su mística, arrancará al hombre a la anarquía de las pasiones y le impondrá una vida recta y hasta heroica, es él quien le dará una personalidad: alma del alma, o alma en el alma, como decía, en uno de sus discursos el autor de Un Preludio al Príncipe. El mismo autor tras de haber señalado sin disgusto «el pesimismo agudo de Maquiavelo a propósito de la naturaleza humana", agrega: "Maquiavelo no se hace ilusiones, ni las proporciona al Príncipe. La antítesis entre el príncipe y el pueblo, entre el Estado y el individuo es fatal en la concepción de Maquiavelo. Lo que se ha llamado utilitarismo, pragmatismo, cinismo maquiavélico, deriva lógicamente de esta posición inicial".

¿Qué es, al contrario, lo que constituye el fondo del idealismo de Rousseau? Un optimismo absoluto, ya lo sabéis, en lo que atañe a la naturaleza humana. Rousseau toma al individuo por la persona; digo mal, por la persona en acto puro: *"Me amo demasiado* – decía – *para poder odiar a nadie", "me atrevo a creer que no estoy hecho como ninguno de cuantos existen; si no valgo más que los otros, al menos soy distinto de ellos"*. Más todavía, no conoce "un hombre mejor que él", y finalmente, se siente "impasible como el mismo Dios". En definitiva, los idealistas de la familia de Rousseau niegan prácticamente, ellos también, que el hombre sea una criatura de Dios, pero lo hacen porque no quieren reconocer que el hombre viene de la nada y tiene algo de la nada. Este hecho no cuenta para ellos.

Luego, pues, si el hombre no goza aquí abajo de una condición divina es porque hay en el mundo una abominación que lo ata o lo deprava: ante todo, para Rousseau, la vida de civilización tal como se ha desarrollado históricamente.

El hombre sería bueno si estuviera solo.

La liberación vendrá a una sociedad renovada según la naturaleza, de una Jerusalén de la naturaleza; y el hombre será restituí do, en un mundo nuevo, a los privilegios del estado de soledad; en una palabra, un mundo donde cada uno no obedecerá más que a sí mismo. ¿Y cómo hacer, se pregunta Rousseau para «encontrar una forma de asociación ... que permita a cada uno, mientras se une a todos, no obedecer, sin embargo, más que a sí mismo y quedar tan libre como antes?» Conocéis la respuesta. La da el contrato social, en el que cada uno, «al darse a todos, no se da a nadie»; la voluntad general manifestada en la ley, que es concebida como emanada del número y no de la razón; y la soberanía popular, entendida en el sentido de que la soberanía reside esencial y absolutamente en el pueblo.

Estos mitos rousseauistas son los de cierta concepción política que responde a lo que podría llamarse la ciudad del individuo. Es inútil hacer su crítica; ella se impone al espíritu; yo mismo he insistido sobre el punto en una de mis obras.

La tragedia del mundo moderno consiste en haber conceptualizado en esta ideología especulativa y práctica su búsqueda de las libertades de la persona, libertades que no ha encontrado, pero a las cuales se ha dirigido como a tientas, y cuyo

logro corresponde a una nueva edad de cultura. Para emplear un término que no debería usarse, para la crítica o la alabanza, sin precisar el sentido en que se lo entiende, digamos que, a nuestro juicio, es esencial comprender que la democracia del individuo (en la acepción precisa indicada en esta conferencia, en que individuo se opone a persona) no agota en modo alguno la noción de democracia: la disfrazaría más bien. Hay una democracia de otro tipo, fundada a mi juicio sobre una sana filosofía política y que debería llamarse democracia de la persona.

Antes de referirme a ella, quisiera formular una observación. Las crisis que actualmente desgarran al mundo nos colocan en presencia de dos formas opuestas, antagónicas, surgidas ambas del principio metafísico de la ciudad del individuo. Si se miran atentamente las cosas y se desconfía de las palabras, aparece que la primera de esas formas procede de un rousseauismo metamorfoseado y llevado hasta el colmo, pero según su propia inspiración original; la segunda procedería de un anti-rousseauismo que, reaccionando contra esta primera forma sobre su mismo plano, no es en verdad más que una inversión de la ciudad del individuo y una análoga exasperación invertida de su principio.

Ya se ha observado más de una vez lo que pasará si se ha de construir una sociedad con el individuo tal como lo concibe Rousseau, con el individuo tomado como persona.

Puesto que el individuo como cal no es en realidad más que una parte, se encontrará al fin de cuentas completamente anexado al todo social, a la comunidad, y no existirá más que para ella. El fin perseguido – hablo del porvenir más remoto –, tal como lo concibe cierto número de nuestros contemporáneos, será la abolición del Estado y la emancipación absoluta del hombre, que. se tornará el dios de la historia. Pero en realidad, esta emancipación, de suponerla realizada, sería la del hombre colectivo, no la de la persona humana; y de suponer que un día el Estado político fuera abolido, en cambio resultaría que la sociedad como comunidad económica subordinaría a ella toda la vida de las personas. ¿Por qué sería así? Porque se ha desconocido desde el principio la realidad de la persona como tal y, por ende, la función propia de la sociedad civil, ciudad de personas humanas, que es la de procurar un bien común esencialmente humano – cuyo valor principal es la libertad de autonomía de las personas con las garantías que ésta comporta –.

Bajo pretexto de sustituir el gobierno de los hombres con la administración de las cosas, se convierte esta administración de las cosas, es decir de las funciones económicas de producción y distribución de los bienes, en obra principal de la sociedad civil. Pero es ley natural que la obra de la sociedad civil movilice para sí la vida humana de las, personas, de modo que si esta vida no está movilizada por una obra cuyo objeto principal es procurar la libertad de autonomía de las personas, sino sólo el buen rendimiento económico, se encontrará inevitablemente referida por entero a e,se rendimiento y a la sociedad que lo procura. En esas perspectivas, el esquema colectivista aparece como el fruto último – mediante una serie de mutaciones intermediarias en que el pensamiento de Hegel ha tenido un gran papel –, de la esperanza inicial del rousseauismo y de la ciudad del individuo, metamorfoseado sin duda, pero según las tendencias más hondas de su inspiración primera.

En cuanto al extremo opuesto, que es de tipo dictatorial o totalitario, claro está que las formas de esta especie invocarán naturalmente un pesimismo radical, preferentemente de cuño maquiavélico, en que la persona no será confundida con el individuo sino desconocida pura y simplemente.

Lo cual no impide que considerados a cierta profundidad y en su dinamismo histórico concreto, estos anti-individualismos derivan también del mismo principio que la ciudad del individuo, el que invierten simplemente, sin descubrir un principio creador superior. Los teóricos de las formas que estudiamos suelen llamarlas democracias autoritarias; y esta palabra debe ser retenida, pues con ella se agrega a los errores propios de la ciudad del individuo una tensión violenta y unitaria que no corrige esos errores, sino que los fortifica en la existencia.

Un conglomerado de este tipo, compuesto de individuos y no de personas, se anexará al hombre todo entero, no ya en nombre de la comunidad social y de la libertad del hombre colectivo, sino en nombre de la soberana dignidad del Estado, o en nombre del espíritu del pueblo; no ya en virtud de la misión que consiste en creer que la gestión económica de las cosas debe substituirse al gobierno poli tico de los hombres, sino en virtud de una concepción totalitaria de este mismo gobierno. Y si la multitud ha de adquirir conciencia de sí y significarse a sí misma su omnipotencia, no será en la llamada voluntad general de la comunidad social, sino en la persona de un amo, en definitiva, única persona en la vida política frente a un mundo organizado de individuos.

De hecho, lo mismo que cuando afirman, siquiera sea simbólicamente, su propia soberanía, son las masas las que hacen sentir su poder cuando sirven de instrumento a la soberanía de uno solo. Acá también es el principio metafísico de la ciudad del individuo el que da sus frutos, al cabo de numerosas mutaciones, en las que el pensamiento de Hegel ha representado también un gran papel, y de una metamorfosis cumplida esta vez en estilo reaccional, En las dos formas extremas que acabamos de caracterizar vemos que, en definitiva, a la antigua ciudad del individuo de tipo liberal, o para hablar como Augusto Comte, a "la insurrección de la parte contra el todo", se sustituyen hoy formas variadas de sujeción de la parte al todo. En los tres casos vemos el conflicto del todo con la parte, de la vida social con la persona humana como individuo. Lo que es propio de la persona humana como persona y de la sociedad como ciudad 'de personas, ha desaparecido por igual.

Mientras que el principio metafísico de la ciudad del individuo se manifiesta en el antiguo tipo liberal bajo un modo atomístico, en las formas nuevas de tipo conmunitario absoluto o totalitario se manifiesta más bien bajo un modo biológico. En uno y otro caso hallamos el mismo principio, la misma equivocación: la persona reducida al individuo.

La ciudad del individuo ha buscado por caminos errados algo bueno. Por dolorosas que hayan sido, sus experiencias no habrán sido vanas. Aniquilar las adquisiciones que ha hecho como a ciegas, so pretexto de curar los males que ha engendrado, sería traicionar la persona y los destinos de la historia.

Lo que hemos dicho sobre la persona y, sobre el dinamismo de la libertad, nos permite entrever lo que sería una ciudad de la persona.

Si es cierto que el principal valor del bien común temporal concurre, según 10 hemos dicho, a la accesión de la persona humana a la libertad de autonomía; si es cierto que la vida política es la vida connatural y que la persona humana en cuanto tal está llamada a ella; si es cierto finalmente que es en cada uno de los que forman un pueblo donde la persona humana requiere concretamente el ser llamada a la vida política y acceder a las garantías reales, económicas y políticas de la personalidad y de la libertad, se percibe cómo, bajo formas orgánicas donde la asociación, la cooperación y la co-propiedad desempeñaran un gran papel, una, ciudad tal estaría efectivamente orientada hacia los bienes propios de la persona

y el progreso creador que ella comporta. Esta forma de sociedad no oprimirá al individuo so pretexto de emancipar a la persona (ya hemos observado que matar al individuo es matar a la persona); por el contrario, al buscar positivamente un bien común en que la amistad fraternal tendría el primer puesto, tendería a aumentar virtualmente en cada uno el peso propio de la personalidad, en lugar de hacer de los individuos como tales una dispersión de pequeños dioses, o de aglomerarlos en un solo dios colectivo o totalitario de mil brazos.

En una concepción tal, la emanación salida de lo hondo de la vida política, económica y social de la comunidad, por el sufragio de cada uno ante todo y mediante una representación real de las funciones sociales de la persona, no tendería en modo alguno a poner de manifiesto una voluntad general de corte místico en el sentido de Rousseau, sino a hacer que cada persona participara activamente de la vida jerárquicamente ordenada del todo. El valor de la ley no vendría del número, sino de la razón de los dirigentes responsables que, en los diversos grados, elige la multitud organizada. Bien que la autoridad no resida en la multitud, pasa, sin embargo, por ella al venir de Dios para ir a residir en los jefes designados; y esto, según Santo Tomás de Aquino, en virtud de un *consensus*, de una libre determinación vital de la multitud que tiene en sus jefes su personificación y su vicario.

Difícil es negar que el advenimiento temporal de tal ciudad de la .persona sería como una consecuencia y una consecución temporal de esa conciencia de la dignidad de la persona humana y de su vocación eterna en todo hombre, cualquiera que sea, que la revelación del Evangelio ha hecho penetrar para siempre en el corazón de la humanidad.

Pero también es cierto que la obra común por excelencia, para un régimen de civilización de esta clase, sería nada menos que la difícil instauración de una amistad fraternal entre los hombres.

Observemos la antinomia que pone al descubierto la distinción entre el individuo y la persona y que crea el estado de tensión propio de la vida temporal del ser humano. Hay una obra común a cumplir por el todo social corno tal, por ese todo de que las personas humanas son partes; y así las personas están subordinadas a esta obra común. Y sin embargo, lo más profundo que hay en la persona, su vocación eterna, con los bienes que esta vocación comporta, está sobre-ordenado a esta obra común y la trasciende.

¿Cómo se resuelve esta antinomia? No basta decir, lo cual es muy Cierto, que la justicia exige cierta redistribución del bien común a cada persona; es preciso decir que el bien común temporal, por ser un bien común de personas humanas, y justamente por eso, hace que cada uno, al subordinarse a la obra común, se subordine a la realización de la vida personal de los otros, de ·las otras personas; de suerte que, por la gracia de la amistad fraternal, la subordinación de la persona conduce a la dignidad de la persona, pues ésta es parte de la ciudad y participa del bien común de la ciudad. Pero esta solución sólo puede cobrar un valor práctico y existencial en una ciudad donde la verdadera naturaleza de la obra común sea reconocida y donde, como Aristóteles lo había adivinado, sea reconocido el valor y la importancia política de la amistad fraternal. Tales son algunas de las reflexiones que quería proponeros a propósito del individuo y la persona. Excusaréis la longitud de esta conferencia; he suprimido sin embargo muchas páginas, pero la distinción de que acabamos dé hablar es una distinción fecunda en toda suerte de aplicaciones.